

Sobre la constitución ideológica del sujeto. Theodor Adorno y Louis Althusser

Gustavo Matías Robles¹

Recibido: 23 de enero de 2017 / Aceptado: 27 de junio de 2017

Resumen. En este trabajo me propongo realizar una lectura en paralelo de las críticas al concepto de sujeto llevadas a cabo por Theodor Adorno y Louis Althusser, ambos autores pertenecientes a dos tradiciones teóricas muy distintas. Esto con el fin de mostrar que: 1) que ambos parten del desmoronamiento del marxismo hegeliano y su idea de un sujeto de la historia, 2) que ambos intentan develar la naturaleza ideológica de la categoría de sujeto y 3) que para tal fin utilizan herramientas psicoanalíticas. Este recorrido me permitirá resaltar los puntos de encuentro y las enormes divergencias entre ambos autores.

Palabras clave: Adorno; Althusser; sujeto; ideología.

[en] On the Ideological Constitution of the Subject. Theodor Adorno and Louis Althusser

Abstract. The aim of this paper is to carry on a parallel reading of the criticisms of the concept of subject carried out by Theodor Adorno and by Louis Althusser, from two very different theoretical traditions. This in order to show that: 1) their criticisms are based on the collapse of Hegelian Marxism and its idea of a subject of history, 2) that both try to unveil the ideological nature of the category of subject, and 3) that for that purpose they debate with the psychoanalytic tradition. This will allow me to shed light on the meeting points and the enormous divergences between both authors.

Keywords: Adorno; Althusser; subject; ideology.

Sumario: 1. Introducción; 2. La crisis del marxismo hegeliano; 3. Sobre la constitución ideológica del sujeto; 4. Sujeto e inconsciente; 5. Consideraciones finales; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Robles, G. M. (2018): “Sobre la constitución ideológica del sujeto. Theodor Adorno y Louis Althusser”, en *Revista de Filosofía* 43 (1), 85-102.

¹ Universidad Nacional de La Plata - CONICET, Argentina
gustavomrobles@gmail.com

1. Introducción

La filosofía del siglo XX conoció (al menos) un gran enemigo: la figura del sujeto constituyente. Esa noción que sirvió en buena parte de la modernidad como garantía (de la representación, del significado, de la acción, de la historia, de la ciencia, del gusto, etc.) se convirtió, tal vez después de Marx o de Freud o de Nietzsche, en una herencia filosófica sospechosa. Buena parte de las controversias que recorren la filosofía del siglo XX giran en torno al carácter problemático de este concepto. Pero, más allá de este punto en común, no sólo los ejercicios de “crítica del sujeto” fueron variados y antagónicos, sino que tampoco existió un acuerdo acerca de cuál era el sujeto que se estaba desmontando. En este trabajo voy a tratar de releer a dos autores que se inscriben en ese debate, pero con lenguajes y biografías casi irreconciliables, me refiero a Louis Althusser y a Theodor Adorno. Si bien hoy en día –a más de 50 años después de que esos autores produjeran sus principales obras y que buena parte de las controversias ocasionadas por ellas parezcan haberse calmado (lo que no significa que se hayan saldado)– es posible un recorrido paralelo de sus filosofías para plantear algunas viejas cuestiones; entre ellas esa que se pregunta por cómo es que funciona la reproducción ideológica de lo social, en el que aquello que la tradición denominó como “sujeto” aparece desempeñando un papel central. A esta cuestión está dedicado este trabajo.

En las siguientes líneas ofreceré un ensayo de lectura en paralelo de ambos filósofos intentando reponer esos “movimientos de búsqueda compartidos que fueron invisibilizados por los discípulos de Althusser y de la teoría crítica” (Demirovic 2005), y que considero aún valiosos para un análisis de las formas de vida contemporáneas. Particularmente, me refiero a la crítica al sujeto que ambos autores practicaron mediante categorías y estrategias diferentes, pero con una misma vocación, la de develar los mecanismos de reproducción social. Para esto comenzaré mostrando que en ambos autores la “crítica del sujeto” es consecuencia del derrumbe del marxismo hegeliano y de su idea de totalidad (1), lo que hará visible la naturaleza ideológica de ese sujeto constituyente (2), cuyo análisis ambos autores emprenden importando categorías tomadas del psicoanálisis (3).

2. La crisis del marxismo hegeliano

Alex Callinicos en su *Marxism and Philosophy* (1985) realiza un valioso balance del marxismo hegeliano que considero útil para establecer un paralelismo entre Adorno y Althusser. Para Callinicos el marxismo hegeliano fue el intento de romper con el determinismo de la Segunda Internacional y sus leyes de la historia con el fin de dar cuenta teóricamente de la estrategia revolucionaria de los bolcheviques y la Revolución Rusa. Para esto los marxistas hegelianos debieron resolver tres problemas que acechaban a la tradición marxista: “la relación entre pensamiento y realidad [...] la relación de la base económica y la superestructura político-ideológica; y la relación de la teoría y práctica”, resolución que para ellos “fue posible mediante las categorías de sujeto y objeto y mediante la creencia que la realidad social se caracterizaba por la identidad básica de sujeto y objeto” (Callinicos 1987: p. 72).

El caso de Lukács era paradigmático en este intento de solución de los problemas mediante la identidad de sujeto y objeto. Lo que Lukács intentó en su *Historia y*

Conciencia de Clases (1921) fue articular estos problemas (teoría-praxis, estructura-superestructura y conocimiento-realidad) fundamentando el primero sobre el segundo. Es decir, pensar de forma sistemática e inmanente la unidad de los criterios epistemológicos –que tenían que ver con un conocimiento verdadero– y los criterios políticos –que aludían a una praxis efectiva– o, en otras palabras, fundamentar los criterios de validez epistémicos –el conocimiento no cosificado de la realidad– en criterios fácticos políticos –la existencia de la clase obrera–. Esto llevó a Lukács a valorar las teorías según un “test de la praxis” que midiera su contribución en la lucha de clases: una teoría es científica o adquiere validez epistemológica según su potencialidad en el marco de la lucha de clases (Lukács 2009: pp. 134-142). Sin embargo, la posición lukaciana no estaba basada en un criterio pragmatista, sino que ese plano histórico-político estaba pensado ontológicamente ya que el proletariado era *de hecho y de derecho* el sujeto de la historia, su espontaneidad revolucionaria era una premisa del sistema. La resolución de “las antinomias del pensamiento burgués” estaba para Lukács garantizada en la suposición teórica y práctica del proletariado como “sujeto-objeto de la historia” (Lukács 2009: pp. 221-271).

Esta resolución metafísica de la tensión de los criterios es la que está en la base de las empresas críticas tanto de Adorno como de Althusser. Para el filósofo alemán la solución lukaciana implicaba una crítica verdaderamente inmanente y materialista de los problemas de la filosofía moderna: *inmanente* en tanto se partía desde sus mismos términos, *materialista* en tanto esos términos eran resueltos en el plano histórico. Adorno toma de alguna forma el camino abierto por Lukács (la idea de que toda crítica de la ideología debía ser una superación materialista del idealismo desde su interior), pero rechazando la resolución idealista que Lukács le había dado al problema: ya no hay posibilidad de reconciliación entre conocimiento verdadero y praxis correcta, el pasaje de la teoría a la praxis es para Adorno un resabio idealista con derivas totalitarias. Entre *Historia y Conciencia de Clase* (1921) y la primera obra de envergadura y autonomía filosófica de Adorno –me refiero a su ensayo “Actualidad de la Filosofía” (1931)– hay apenas una década de distancia, pero el tiempo filosófico que separa a ambos textos puede ser medido en épocas. En las primeras líneas de este ensayo afirma Adorno que quien “hoy elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión [...] de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento” (Adorno 1991: p. 325). Este rechazo a la posibilidad de aprehender la totalidad implicaba obviamente un rechazo a la solución unificadora de Lukács. La crítica social de Adorno apuntaba contra una totalidad –representada por ejemplo en la figura del *Weltgeist* hegeliano (Adorno 2008: p. 280)– autonomizada de la gratificación de los particulares. Pero se trataba, sin embargo, de una “totalidad antagónica” que perpetuaba las contradicciones propias de la generalización de la ley del valor y del carácter fetichista del intercambio de mercancías, por lo que una idea de emancipación consistiría en abrir “a lo universal social a su propia contingencia y alterabilidad” (Martín 2016: p. 208).

Aunque esto recuerda a la crítica a los neohegelianos de *La Ideología Alemana*, Adorno está criticando no sólo el modo idealista de proceder, sino a la categoría de totalidad como herramienta de resolución de esos problemas idealistas, y fundamentalmente a lo que esa categoría supone: la posibilidad de identificar los criterios epistemológicos con los criterios históricos. El suelo filosófico sobre el cual se emprende la filosofía adorniana está dado por la ruptura en la confianza hegeliana de que ambos criterios podrían ser unificados; esto debido no sólo al fracaso de los

intentos revolucionarios, sino también por una fe en la autonomía de los problemas teóricos. Esto Adorno lo hace explícito en sus *Epilegómenos Filosóficos*, un par de artículos de 1969 pensados para un seminario luego suspendidos por las revueltas estudiantiles en Frankfurt (Demirovic 1999: pp. 215-218). Allí en el marco de una discusión con el movimiento estudiantil alemán Adorno afronta, como en ningún otro lugar en su obra, el problema de la relación teoría-praxis criticando la fetichización de la acción y afirmando que “debería crearse una conciencia de teoría y praxis que ni separase ambas de modo que la teoría fuese impotente y la praxis arbitraria, ni destruyese la teoría mediante el primado de la razón práctica” (Adorno 2003: p. 161). Esto porque en la filosofía adorniana las instancias que garantizan la certeza en el conocimiento —es decir, que permiten la consumación de la identidad entre un sujeto de conocimiento y su objeto— están ya completamente escindidas de las instancias que promueven una acción transformadora en la historia. Entre teoría y praxis se da entonces “una relación de discontinuidad” que impediría fetichizar ninguno de los dos términos como garantía del otro (Adorno 2003: p. 179).

A diferencia de Lukács, en Adorno los dos criterios fundantes de la crítica se encontraban desgajados por una desconfianza en toda resolución en términos de identidad —identidad de los criterios epistémicos con los criterios políticos y, por ende, identidad entre sujeto y objeto o identidad entre teoría y praxis, ya sea en términos de una ciencia verdadera, de un espíritu absoluto o del proletariado como clase universal—. Para Adorno no sólo la unidad inmediata y metafísica de teoría y praxis se hacía insostenible históricamente, sino que se hacía insostenible el mismo suelo filosófico que había permitido pensar tal unidad. Esta situación era lo que dictaba la tarea de la crítica ahora: crítica de toda unificación y de toda totalización positiva. De ahora en más la empresa filosófica se va a entender como una crítica de la identidad: Adorno verá en el concepto de identidad la forma ideológica por excelencia y, por lo tanto, la crítica será crítica de todo pensamiento identificante. Como afirma en *Dialéctica Negativa* (1966) “la identidad es la proto-forma de la ideología [...] por eso la crítica de la ideología [...] es filosóficamente central: crítica de la conciencia constitutiva misma” (Adorno 2008: p. 144). Esta frase puede funcionar como un programa de lo que aquí deseo mostrar: la articulación entre “crítica de la ideología” y “crítica del sujeto”.

Como dice Callinicos en el libro anteriormente citado: “mientras Adorno deconstruía el marxismo hegeliano desde adentro, Louis Althusser lo atacaba desde afuera” (Callinicos 1987: p. 89). Ligado al Partido Comunista Francés e influenciado por una tradición completamente distinta a la de Adorno —Spinoza, Saussure, Lacan, Bachelard, Gramsci—, Althusser será también un crítico radical a la tradición hegeliana del marxismo. En sus dos obras clásicas, *Para leer El Capital* y *La Revolución teórica de Marx*, ambas aparecidas en 1965, Althusser proponía una lectura de Marx y una crítica a la tradición humanista del marxismo que lo volvería célebre. Esta crítica apuntaba no sólo a la identificación entre sujeto-objeto, sino al modo de conceptualización hegeliano —que Adorno en ciertos aspectos respetaba—, puntualmente a la idea de una “totalidad expresiva” que procedía mediante el desarrollo histórico de una idea y en la que cada parte era expresión del todo (Althusser 2010a: p. 201). Esto en Lukács y en todo el marxismo hegeliano —y también en Adorno— se hacía patente en la idea de la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía como proceso de abstracción general que cubría a la sociedad entera. A este “historicismo”, como él lo denominaba, Althusser le anteponía la idea

de un “todo complejo estructurado ya-dado” constituido a partir de la combinación jerarquizada de diferentes prácticas sociales autónomas (Althusser 2010b: p. 160). En esto radicaba un punto en el que se asemejaba a Adorno: en la independencia de la teoría con respecto a la praxis o, mejor dicho, en la autonomía de la práctica teórica con respecto a otras prácticas sociales. Por supuesto que esta idea de práctica teórica tenía un carácter muy distinto al que poseía la idea de teoría en Adorno, ya que Althusser, al tomar como modelo de toda práctica la estructura de la producción, concebía la práctica teórica como “una práctica específica que se ejerce sobre un objeto propio y desemboca en un producto propio: un conocimiento” (Althusser 2010b: p.142). Algo completamente distinto al modelo de teoría que tenía Adorno quien, si bien concebía a la teoría como una forma de práctica, se trataba de una práctica cuya singularidad consistía en poder sustraerse al proceso de reproducción social para ponerlo en cuestión. En la teoría radicaba para Adorno el momento de libertad, del individuo y de lo no idéntico que podía sustraerse a la exigencias del trabajo productivo que Althusser tomaba como modelo (Adorno 2003: pp. 161-163).

De cualquier modo, esta autonomía de lo teórico tanto en Adorno como en Althusser tenía como consecuencia un intento de desmontar la identidad hegeliana-lukaciana. Para Althusser se trataba de concebir un todo articulado sin centro que sostuviera la autonomía de las instancias que el marxismo hegeliano buscaba unir –teoría y práctica, estructura y superestructura, conocimiento y realidad– mediante lógicas diferenciales y articuladas a la vez. Al igual que Adorno, Althusser rechazaba toda reconciliación idealista entre los criterios de la praxis y los criterios epistemológicos; su trabajo consistió en replantear el problema pensando a la teoría como una forma propia y autónoma de práctica articulada con otras prácticas sociales, pero sin remisión a un centro que los unifique. Renuente a toda unificación mediante una esencia, Althusser al igual que Adorno rechazaba también la idea de un metasujeto de Lukács, rechazo que se extendía a todo fundamento subjetivista: la historia era un proceso “sin Sujeto ni Fin(es)” (Althusser 1974: p. 42). Al igual que Adorno también, para Althusser este fundamento subjetivo constituía la forma prototípica de la ideología. En definitiva, tanto en Althusser como en Adorno, la ruptura con el marxismo hegeliano culminaba (por carriles, tradiciones y con resultados muy distintos) en una problematización de la constitución ideológica del sujeto constituyente. Este antisubjetivismo extremo fue el *leitmotiv* de la filosofía althusseriana aún incluso en sus escritos más tardíos (Althusser 2002: p. 56). Pero mientras Adorno, celoso de sostener algún momento utópico, aún confiaba en que “parte de la fuerza social liberadora estaba contraída temporalmente en la esfera de la individualidad” (Adorno 2006: p. 20), Althusser negaba toda pertinencia teórica a cualquier figura subjetiva que se pretendiera más que un efecto y función de las relaciones de producción. Esto va a definir dos proyectos distintos de crítica del sujeto como voy a tratar de mostrar en las siguientes líneas.

3. Sobre la constitución ideológica del sujeto

Un punto en común entre las críticas de Adorno y Althusser es que para ambos el concepto de sujeto constituyente es de naturaleza ideológica, es decir, es el producto de una ilusión producida en el seno de la filosofía idealista que posee consecuencias prácticas. El sujeto que Adorno y Althusser tienen en mente en su crítica puede

ser ejemplificado no sólo en el sujeto de la historia lukaciano, sino también en el sujeto práctico que se considera dueño de sus actos y de sus deseos. Si bien Adorno desarrolla esta crítica en su lectura de Kant y Hegel, mientras Althusser lo hace en su lectura de Feuerbach y del joven Marx, en este apartado me voy a detener en los movimientos generales de esa crítica mostrando cómo ambos autores lo develan como un producto ideológico. No voy a seguir necesariamente las lecturas que ellos hicieron tanto de Kant en el caso de Adorno, como de Feuerbach o del joven Marx en el caso de Althusser, sino que voy a tratar de reconstruir la relación entre sus conceptos de ideología y de sujeto.

En un artículo llamado “Sobre sujeto y objeto” (1969) Adorno ofrece una descripción muy condensada del problema que aquí deseo analizar. Allí afirma que “la ideología del sujeto” se basa en “la general aseveración de que las intervenciones, las intelecciones, el conocimiento son solamente subjetivos”, de modo que la “ilusión” ideológica consistiría “en el encantamiento del sujeto en su propio fundamento de determinación; en su posición como ser verdadero” (Adorno 2008: p. 150). En este fragmento la ideología del sujeto es pensada como una “apariencia” en la medida en que es el producto de un “encantamiento” y de un encierro “en su propio fundamento de determinación”. Es decir, el problema estaría cuando ese sujeto es considerado como autónomo en su propia esfera, como origen y causa de sí mismo y del *Objekt* que se le antepone en la relación cognitiva. En ese caso, la filosofía sería víctima de una “ilusión” que no le permitiría ver ningún componente no subjetivo y que encerraría al espíritu en sí mismo anulando todo aquello que pudiera poner en peligro su identidad. En síntesis: la idea moderna e ideológica de sujeto sería el resultado de un cierre sobre sí mismo, de un “hechizo” como lo llama Adorno (Adorno 2008: p. 10).

La pregunta que habría que hacerse aquí sería entonces ¿un cierre ante qué?, ¿una anulación de qué cosa? A eso se refiere la continuación del párrafo anteriormente citado: “Es preciso retrotraer el sujeto mismo a su objetividad; no se trata de proscribir los impulsos al conocimiento” ya que el “hechizo”, la “ilusión ideológica” deja de surtir efecto cuando la “subjetividad es comprendida como figura de objeto” (Adorno 2008: p. 150). Aquí tenemos la respuesta a la anterior pregunta: es esa “figura del objeto”, esa “objetividad” a la que debe ser restituido el sujeto, justamente ante lo que se cierra el concepto ideológico de subjetividad. El desencantamiento del hechizo de la subjetividad debería ser producido, entonces, a partir de la búsqueda de cierta “figura del objeto” capaz de abrir el cierre “en su propio fundamento” subjetivo. En estos términos está contenido creo el programa adorniano de crítica del concepto filosófico de subjetividad. Pero en este punto quedan dos problemas a ser indagados: a) ¿qué entiende Adorno por objetividad, es decir, cuáles serían las instancias a las que hay que llevar al sujeto para rescatarlo de su encantamiento? y b) ¿qué significaría para el sujeto perder su encantamiento, es decir qué sujeto quedaría, si es que queda alguno, una vez que éste ya no sea visto bajo el disfraz de su apariencia? En este trabajo voy a tratar de aventurar una respuesta a la primera de estas preguntas y de ofrecer algunos puntos para pensar la segunda.

Para Adorno la “figura del objeto” es constitutiva del sujeto; sólo así podría entenderse la frase “el momento en que la subjetividad es descubierta como *figura del objeto*” (mi cursiva). En ese caso, esto es al ser el objeto parte del sujeto, ese objeto estaría reprimido, invisibilizado en un sujeto encerrado en “su propio fundamento de determinación”. De modo que lo que la subjetividad reprimiría

para constituirse es a la propia subjetividad. Esta es sin duda una idea curiosa: el sujeto, para ser autónomo, o para aparentar su autonomía, debe ocultar y reprimir sus propias condiciones de posibilidad, aquella(s) instancia(s) sin la(s) cual(es) no podría constituirse como subjetividad autónoma. En la ideología del sujeto autónomo se produciría entonces una situación circular en la que la subjetividad se consumaría reprimiendo aquello que es condición de posibilidad de esa misma subjetividad. En este breve fragmento tenemos ya presente los principales lineamientos de la crítica al sujeto adorniano: el sujeto consistiría, según esta presentación, en una instancia paradójica que para poder funcionar como tal, es decir para poder constituirse como sujeto, debe reprimir aquello sin lo cual nada sería: una figura que oculta las huellas de su propia posibilidad. El sujeto es una “ideología” producida por un cierre sobre sí mismo que oculta-reprime aquella objetividad que es su condición de posibilidad. ¿Pero cuál objetividad? Creo que en la filosofía de Adorno hay un concepto que puede explicar esta idea de una “objetividad” constitutiva y reprimida en el sujeto, me refiero al problemático concepto de naturaleza.

Para encontrar esta idea de una naturaleza como objetividad reprimida en la constitución del sujeto autónomo conviene remontarse a *Dialéctica de la Ilustración* de 1944. En ese texto escrito junto con Max Horkheimer, Adorno elaboró una “protohistoria (*Urgeschichte*) de la subjetividad”² a partir de una lectura de *La Odisea* para reconstruir la formación de la subjetividad constitutiva (Adorno 2006: p. 107). No voy a entrar aquí en los detalles de esa lectura, sino en la conclusión de sus ideas. Adorno intentó mostrar cómo es que la subjetividad se constituye en un proceso de represión en el marco de una implicación dialéctica con lo natural, tanto con la naturaleza externa como con la naturaleza interna. Los impulsos así como toda dimensión afectiva, corporal y sensorial fue reprimido y el sacrificio que ese sujeto debió realizar se convirtió en la estructura de la subjetividad autónoma. El principio de dominio que en la sociedad primitiva tenía un aspecto inmediato –dominio directo de los clanes sobre el cuerpo del sujeto– fue espiritualizado cuando el individuo comenzó a asimilar los órdenes sociales como componentes de su psique. De modo que, “en el momento en el que hombre se amputa la conciencia de sí como naturaleza, todos los fines por los que se mantiene en vida [...] pierden todo valor” (Adorno 2006: p. 106). Una vez constituido, el sujeto se transformó en el punto arquimédico que estableció la coherencia entre las diversas actividades sociales, y el dualismo entre sujeto y naturaleza terminó por disolver todo el contenido de la experiencia en el sujeto trascendental. Al final de esta dialéctica, sujeto y objeto quedaron mutuamente anulados como instancias vivas: el sujeto convertido en sujeto trascendental, el objeto en objeto de conocimiento manipulable, y el pensamiento en “instrumento ideal que se ajusta a cada cosa en el lugar donde se las puede aferrar” (Adorno 2006: p. 92).

Para Adorno también en la teoría del conocimiento la relación que se da entre sujeto y objeto es una relación de identificación y es tal principio lo que articula el cierre ideológico y, a la vez, lo que esa forma así cerrada reproduce. Este principio de identidad es la traducción en términos filosóficos de la autoconservación natural:

² Cita corregida según el original alemán (Adorno 1980: p. 72). La traducción al español de Juan José Sánchez que estoy utilizando traduce el término *Urgeschichte* como “prehistoria”. Pero en alemán existe el término *Vorzeit* para significar “prehistoria” en el sentido del período previo al surgimiento de la escritura. Con el término *Urgeschichte* considero que Adorno desea aludir al “origen” o condición no histórica de la historia, es por eso que corregí con el término “protohistoria”.

si el hombre, como sujeto, en su relación histórico-práctica con la naturaleza se hizo posible sobre el principio de la autoconservación, el sujeto en su relación cognoscitiva con el objeto se hará posible sobre la base de su actividad identificadora puesto que, como afirma en *Dialéctica Negativa*, el espíritu “tiene su protohistoria (*Urgeschichte*) en lo pre-espiritual, en la vida animal de la especie” (Adorno 2008: p. 33)³. El sujeto es entendido como una consecuencia y una herramienta en la lucha por la supervivencia; y es esa condicionalidad biológica la que atraviesa secretamente toda la filosofía del sujeto: habría una continuidad en el “esquema antropológico” de supervivencia y violencia animal que “se ha sublimado hasta adentro de la teoría del conocimiento” (Adorno 2008: pp. 33-34), siendo la conciencia autónoma una instancia que “se desgaja de la energía libidinosa” (Adorno 2008: p. 176). En definitiva, tanto en *Dialéctica de la Ilustración* con el modelo de una protohistoria del sujeto, como en *Dialéctica Negativa* a partir de una crítica al pensamiento identificante, el sujeto será pensado como el producto de una sutura ideológica que provoca la ilusión de autonomía en la represión de su relación con la naturaleza. De modo que la crítica consistiría en propiciar una “rememoración (*Eingedenken*) de la naturaleza en el sujeto” (Adorno 2006: p. 93)⁴ que Adorno piensa en términos negativos como voy a mostrar adelante.

El modelo de un sujeto que se constituye mediante un cierre ideológico está pensado en Adorno, como dice Honneth, según el modelo de “un concepto estético de la identidad del yo”, en el que el individuo humano adquiere libertad en la medida en que, “sin ser forzado, entrega su vida de pulsiones y de imaginación a la diversidad sensible de las impresiones recibidas de la naturaleza” (Honneth 2009: p. 147). Pero, al mismo tiempo, el individuo experimenta ese antagonismo como sufrimiento; de este modo, la crítica al sujeto idealista desemboca en la necesidad de pensar la experiencia en el ámbito del individuo y su cuerpo como exigencia de “liberación del espíritu con respecto al primado de las necesidades materiales en el estado de su satisfacción. [...] Sólo cuando el impulso corporal se satisfaga podrá reconciliarse” (Adorno 2008: p. 207). Lo somático de la experiencia y el momento naturalista es lo propiamente materialista en la *Subjektkritik* adorniana y, a la vez, el espacio en el que el cierre ideológico del sujeto queda develado como contingente. Voy a retomar este punto en el siguiente apartado, pero ahora quiero detenerme en la crítica althusseriana.

Ese modelo de un cierre ideológico para pensar la formación subjetiva también será el de Althusser, pero lo hará a partir de una teoría de la práctica ideológica. Contrariamente al naturalismo adorniano, en Althusser se tratará de un materialismo de las prácticas discursivas. En *La revolución teórica de Marx*, Althusser definía el mecanismo de la ideología como “un sistema de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos), dotados de una existencia y de un papel

³ Cita corregida con el mismo criterio aclarado en el pie de página anterior según el original alemán (Adorno 1980 p. 30).

⁴ Cita corregida con el original alemán: Adorno (1980) p. 57. La traducción española de Juan José Sánchez dice “recuerdo” y no “rememoración”, pero considero que este término es más apropiado para traducir el alemán *Eingedenken* ya que, a diferencia del término “*Erinnerung*” (más propiamente “recuerdo”), es mucho menos usual en el alemán cotidiano y posee una larga historia filosófica que, como señala Schmid Noerr, va desde “el culto judaico”, “la doctrina de la virtud cristiana medieval” y “la fenomenología hegeliana [que] finalmente desarrolló el espíritu absoluto como rememoración (*Eingedenken*) histórico-universal de las diferentes formas de su autoenajenación” (Schmid-Noerr 1990: pp. 23-24).

históricos en el seno de una sociedad dada” (Althusser 2010b: p. 191). Esos sistemas de representaciones tienen más que ver con la forma en la que los individuos viven sus vidas que con el modo en el que la conocen, ya que las ideologías tienen la función de ser un “lazo” social que liga “a los hombres con sus condiciones de existencia y a los hombres entre sí en la división de sus tareas” (Althusser 2011: p. 50). Es por esto que los hombres “viven” su ideología “en la ideología, a través y por la ideología”, pero sin conocerla (Althusser 2011: p. 193). La ideología es “una relación de segundo grado” que no indica la relación directa de los hombres con su mundo, sino el modo en el que esa relación es vivida: “en la ideología los hombres expresan no su relación con sus condiciones de existencia, sino la manera en que viven su relación con sus condiciones de existencia” (Althusser 2011: p. 194). En este sentido es que las ideologías son “eternas”, son inherentes a todo orden social puesto que “las sociedades humanas secretan la ideología como el elemento y la atmósfera misma indispensable a su respiración, a su vida históricas” (Althusser 2010b: p. 192).

En términos epistemológicos la ideología se plantea como “una cuestión de garantía”, en el terreno de las certezas y del aseguramiento de que la realidad puede ser aprehendida de forma transparente (Althusser 2010a: p. 62). Es por esto que Althusser afirma que el mecanismo mediante el cual la ideología ofrece sus garantías es el del “reconocimiento/desconocimiento”: el producto de un discurso ideológico es un objeto que refleja el discurso que lo ha producido, son evidencias, pruebas del discurso que lo produce y en el cual éste simplemente se reconoce. Pero, en este reconocerse, desconoce la especificidad de la producción de conocimientos, desconoce las condiciones de producción de la práctica teórica de la que forma parte. La ideología establece entonces la homogeneidad entre el discurso y lo real, es una práctica que “transforma su materia prima en evidencia” (Karsz 1970: p. 97). En Althusser no hay un afuera de la ideología como realidad pura, sino la práctica científica que, en un proceso de autodesarrollo, busca abrir el universo cerrado e inmóvil de la ideología (Althusser 2010a: p. 154). De este modo, la ciencia sería el conocimiento de los mecanismos de producción de efectos de conocimiento, mientras que la ideología sería el mecanismo de producción de reconocimientos que desconoce su existencia como mecanismo. Estas aclaraciones son importantes porque son las características con las que Althusser pensará la noción ideológica por antonomasia, la noción de sujeto.

En su texto más conocido sobre el problema, “Ideología y Aparatos ideológicos del estado” de 1969, Althusser define al sujeto como el resultado de una interpelación de los aparatos ideológicos del estado (“AIE”, mecanismos que organizan el consenso necesario para toda reproducción social: la escuela, los medios, las universidades, la familia, la iglesia, etc.). Allí queda claro que el concepto de sujeto es central en el funcionamiento de la ideología en la medida en que sólo hay práctica social “por y bajo la ideología”, pero sólo hay ideología “por el sujeto y para los sujetos” (Althusser 2008: p. 144). El discurso ideológico sólo existe para los sujetos concretos y sólo es posible sobre esa categoría. Para Althusser somos siempre ya sujetos que practicamos “sin interrupción los rituales del reconocimiento ideológico que nos garantizan que somos realmente sujetos concretos, individuales, inconfundibles y (naturalmente) irremplazables” (Althusser 2008: p. 146), pero al mismo tiempo ese reconocimiento ideológico se articula con un desconocimiento de ese mismo mecanismo de interpelación, es decir de las condiciones sociales de constitución

subjetiva. Lo interesante en el análisis de Althusser es que una de las evidencias ideológica, que acompaña a la evidencia sujeto, es la evidencia de negación de la propia ideología, ya que genera la creencia de que si somos dueños de nuestras acciones estamos afuera de la ideología, que podemos entrar y salir de ella a voluntad (Althusser 2008: p. 148).

En la interpelación de los AIE los sujetos se constituyen como sujetos y con ello construyen también un conjunto de evidencias en las que se representan “la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia” (Althusser 2008: p. 139). Es importante destacar aquí la idea de imaginario, que remite al famoso concepto de “estadio del espejo” mediante el cual Jacques Lacan había pensado la constitución imaginaria del yo, en la que lo imaginario no aludía a algo irreal, sino relativo a una imagen. Lacan describía el momento en el que el niño, al enfrentarse a su propia imagen en un espejo, produce un reconocimiento erróneo de su propio estado real pensando que su cuerpo está más unificado que lo que realmente está. En esta situación imaginaria no se ha establecido aún una distinción real entre sujeto y objeto ya que el niño se identifica con su propia imagen, se siente dentro de ella y a la vez frente al espejo (Lacan 2002: pp. 99-107). Esto, llevado a una teoría del sujeto ideológico como la que intenta Althusser, significaba que el sujeto humano va más allá de su verdadero estado de descentramiento y encuentra una imagen consoladoramente coherente de sí mismo reflejada en el espejo de un discurso ideológico. La ideología, como un espejo, le ofrece al yo una imagen coherente de sí para que sea capaz de obrar socialmente.

Con esta idea del sujeto como efecto de una interpelación, Althusser ponía en juego una ambigüedad propia del término *Subjectum*: este puede ser “el soporte de una representación de una volición [...], o bien es lo que está colocado bajo la autoridad”, lo supuesto en la acción o lo sujetado (Nancy 2014: p. 22). Es en la constitución ideológica del sujeto que se explica esa ambivalencia de su concepto: en la ideología es que podemos actuar reconociéndonos como libres y, al mismo tiempo, como sujetados en un modo de reproducción social. Esta constitución ambigua –el sujeto como soporte y como sujetado– se forja de manera especular ya que para que la interpelación funcione se necesita siempre de un Sujeto interpelador, una figura ante la cual los sujetos se reconozcan como sus efectos. Es por esto que “la estructura de toda ideología, al interpelar a los individuos como sujetos en nombre de un Sujeto Único y Absoluto es especular” (Althusser 2008: p. 151). En esta ligazón se produce la sujeción y la subjetivación al mismo tiempo: en la ideología el individuo es interpelado “como sujeto libre para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto, por lo tanto, para que acepte (libremente) su sujeción” (Althusser 2008: p. 152). En resumen, se puede definir la implicación entre ideología y sujeto en Althusser citando la siguiente observación: “la ideología no es la imposición de ideas sobre un sujeto que, preexistente a la práctica ideológica, estaría allí para absorberlas, sino que la práctica en el seno de los aparatos ideológicos es constitutiva precisamente de los individuos como sujetos” (Karczmarczyk 2014: p. 61). El materialismo de las prácticas discursivas en el seno de los AIE es lo que determina la aparición y el lugar de la ilusión subjetiva.

Entonces, lo que Adorno y Althusser sacan a la luz es el carácter derivado del sujeto autónomo, el carácter constituido del sujeto constituyente. En Adorno como efecto de represiones y violencias sobre lo natural bajo el cierre ideológico de la identidad, en Althusser a partir del reconocimiento y desconocimiento ideológico

que se produce en el proceso interpelativo de lo social. En definitiva, tanto en Adorno como en Althusser el cruce entre crítica de la ideología y crítica del sujeto se basa en la idea de que el sujeto es el efecto de un cierre y de un no-reconocimiento de sus propias condiciones de posibilidad. El sujeto como la consecuencia de ciertos mecanismos ideológicos está pensado en torno al funcionamiento de la identificación en Adorno, y como el efecto de una práctica que opera mediante la interpelación en Althusser. Igualmente, ambas críticas provienen de una impugnación a la idea de totalidad del marxismo occidental: en Adorno esa impugnación toma la forma de una crítica a toda identificación definitiva cuyo modelo prototípico es el sujeto constitutivo idealista, mientras que en Althusser toma la forma de una teoría de las prácticas diferenciadas, entre las cuales se encuentra la práctica ideológica en la que se produce el efecto-sujeto. En ambos autores el sujeto ideológico, que era la garantía de la unidad de criterios en el marxismo hegeliano, es el efecto de la constitución de un campo de sentidos que oculta sus propias condiciones de posibilidad y sus mecanismos de constitución. Ahora bien, para analizar los mecanismos mediante los cuales se constituye el cierre ideológico que da lugar al sujeto ambos autores recurren al psicoanálisis. Esta mutua remisión a una misma tradición definirá, sin embargo, contornos de la crítica muy distintos. En las líneas que siguen intentaré exponer la recepción que Adorno y Althusser hicieron del psicoanálisis en tanto herramienta para la crítica de la ideología del sujeto constitutivo.

4. Sujeto e inconsciente

Los motivos de la recepción del psicoanálisis tienen puntos en común y varias divergencias. En ambos autores el psicoanálisis tiene que ver con un interés por dar cuenta de la eficacia de la reproducción social. En Adorno se trataba de develar “el enigma de la docilidad” (Zamora 2007: p. 27), es decir de responder a la pregunta sobre por qué los individuos no eran capaces de perseguir sus propios intereses y aceptaban sin protestar las represiones que le eran impuestas. Mientras el interés de Althusser en el psicoanálisis tenía que ver con forjar una teoría de la ideología que pudiese fundamentar la tesis de la autonomía relativa de la superestructura ideológica que él consideraba inherentemente vinculada al inconsciente. En Adorno la unión entre teoría crítica y psicoanálisis se producía a partir de una relectura antisociologista de la metapsicología de Freud, mientras que en Althusser la unión entre teoría de la ideología y psicoanálisis tenía lugar a partir de una lectura antipsicologista de Lacan. En ambos autores la recepción del psicoanálisis va a contribuir con categorías para pensar la crítica del sujeto constitutivo, así como va a mostrar la fisonomía de sus distintos proyectos teóricos: el materialismo naturalista adorniano y el materialismo de las prácticas discursivas althusseriano. Esto es lo que voy a intentar mostrar en este tercer apartado.

Esta relación entre ideología e inconsciente Althusser la explicita “Tres Notas sobre teoría de los discursos” (1966). Allí Althusser intenta establecer un puente entre el psicoanálisis y la teoría de la ideología pensándolos como dos órdenes discursivos heterogéneos pero relacionados: el discurso de la ideología y el discurso del inconsciente. Tanto uno como otro son formas discursivas que constituyen su propio “efecto de sujeto”: en el discurso ideológico el sujeto está “presente en persona”, en el discurso científico el sujeto está ausente en una estructura de descentrado, y

en el discurso psicoanalítico el sujeto está presente por “lugartenencia”, es decir como un significante en lugar de otro significante (Althusser 1996: pp. 115-116). La importancia del sujeto ideológico radica en que la reproducción social posee funciones en blanco que deben ser asumidas, no importa por quién, Como afirmaba en *Para Leer El Capital*: “la estructura de las relaciones de producción determina lugares y funciones que son ocupados y asumidos por agentes de la producción, que no son jamás sino los ocupantes de estos lugares, en la medida en que son los portadores (*Träger*) de estas funciones” (Althusser 2010: p. 194). Es entonces la ideología la que “designa al sujeto (en general) que debe ocupar esta función, y para ello debe interpelarlo como sujeto, proporcionándole las razones-de-sujeto para asumir esta función” (Althusser 1996: p. 118). La ideología llena el espacio en blanco de las relaciones sociales de producción transformando a los individuos en sujetos a través de la “interpelación” mediante el discurso del inconsciente.

Es el psicoanálisis precisamente la ciencia que podrá explicar cómo funcionan estas interpelaciones ya que su objeto consiste en dar cuenta del devenir-sujeto del animal biológico en un orden simbólico, o lo que Althusser denomina en “Ley de la Cultura” (Althusser 2008: p. 112). Para el psicoanálisis, según Althusser, ese devenir humano es siempre un devenir sujeto, puesto que se está siempre sometido a un orden simbólico preexistente, nos encontramos con la “antecedencia permanente de la cultura o de la sociedad sobre su propio devenir cultural” (Althusser 2014: p. 82). Toda subjetivación se hace, entonces, en un entramado ya existente de palabras y símbolos, en esto consiste el efecto retroactivo de la “Ley de la Cultura” sobre la naturaleza, que define el orden humano y que implica que toda humanización, toda subjetivación, pasa por un sometimiento del individuo a ese orden simbólico del lenguaje. Con esta idea (la del pasaje de lo biológico a lo cultural como interno a lo simbólico) el psicoanálisis habría producido una “ruptura epistemológica” con respecto a la ideología del *homo psychologicus*, que Althusser denomina “el sujeto de las necesidades”, un sujeto que es pensado como enfrentado a la cultura y con una carga de necesidades preasignadas. Esta ideología supone una “continuidad entre el individuo biológico y el sujeto psicológico” en el que el lenguaje sería pensado, no como una “antecedencia” sino, como instrumento para la satisfacción de esas supuestas necesidades pre-culturales (Althusser 2014: p. 14). Pero esta lectura de Lacan saca a luz una ambigüedad en la teoría althusseriana de importantes consecuencias teóricas.

Como algunos comentadores han señalado, hay en Lacan una diferenciación que Althusser no considera: la diferencia entre los conceptos de yo y de sujeto y, junto con esto, la de orden simbólico y orden imaginario (Eagleton 2005: pp. 190-93; Guillot 2009: pp. 114-123). Estos comentaristas hacen ver que en Lacan el sujeto del inconsciente se revela por esencia dividido, descentrado o excéntrico, un sujeto fracturado e imposible en su unidad y presencia. Esta escisión tiene que ver con la diferencia entre lo imaginario y lo simbólico esencial a Lacan, pero sobre la cual Althusser es ambiguo. Esto se ve en el mismo texto del estadio del espejo anteriormente comentado; allí Lacan habla de un distanciamiento nunca colmado entre el yo (*je*) y su imagen especular con la cual se identifica (*moi*), una división esencial entre el sujeto del inconsciente y su imagen yoica. Afirmar Lacan en ese texto que “la instancia del yo (*moi*) [se sitúa], aún antes de su determinación social, en una línea de ficción, [...] cualquiera que sea el éxito de las síntesis dialécticas por medio de las cuales tiene que resolver en cuanto yo (*je*), su discordancia con respecto a su

propia realidad” (Lacan 2002: p. 100). El sujeto (*je*) del inconsciente que pertenece al orden de lo simbólico es un excedente al Yo (*moi*) de las identificaciones del orden de lo imaginario. En Lacan el sujeto del inconsciente no se reduce al Yo de las identificaciones imaginarias o de la interpelación ideológica, el sujeto nunca está totalmente presente respondiendo de forma monolítica a las interpelaciones, sino que está atravesado por un deseo nunca satisfecho que lo vuelve huidizo a la perfecta interpelación.

Althusser es ambiguo en esto, en algunos textos como el comentado “Tres Notas sobre teoría de los discursos” afirma la existencia de un sujeto como efecto del discurso del inconsciente. También lo hace en una conferencia titulada “Psicoanálisis y psicología” de 1963 cuando afirma que la “ideología del Yo” se basa “en una confusión entre el sujeto y el Yo, es decir, en un desconocimiento de la función del Yo en el sujeto, que es precisamente la de ser una función de reconocimiento y de desconocimiento” (Althusser 2014: p. 92), pero esta diferenciación no se vuelve operativa y se pierde totalmente en textos posteriores. Este abandono de la noción de un sujeto del inconsciente se hace explícito en una carta dirigida a Lacan de 1966; allí afirma que no hay tal cosa como un “sujeto del inconsciente”, sino solamente el sujeto de la ideología y, al lado “un abismo, una falta, una *hiancia*” que de ningún modo “puede ser llamada sujeto” (Althusser 1996: p. 307). Como hace notar de Ípola “Althusser se había liberado del sujeto –incluso escindido y barrado– desde 1966” para dar lugar a un antisubjetivismo más radical que el de Lacan (de Ípola 2007: p. 125). Pero esta negación de un sujeto dividido tendrá sus costos teóricos.

Otro punto que Althusser tenía en común con Adorno era su crítica al revisionismo neofreudiano. La objeción de Althusser a esta corriente partía de una crítica a la idea de un yo transparente y monádico enfrentado a la sociedad, esto hacía que el rol del analista consistiera en reforzar el Yo para que pueda lidiar con las imposiciones del Súper-yo, lo que resultaba “un auténtico psicoanálisis de la adaptación social” (Althusser 2014: p. 42). Pero al perder esa diferencia lacaniana entre Yo y Sujeto, Althusser vuelve a caer en cierta visión adaptativa del Yo al estilo del por él criticado revisionismo neofreudiano. Aunque si bien es cierto que se trata ahora de un Yo descentrado que se desconoce cuando se reconoce como Yo, que ha roto la identidad entre conciencia y vida psíquica y que se vuelve opaco para sí mismo, pero que, en última instancia, sigue reduciéndose a sus identificaciones e interpelaciones sociales. Como dice Eagleton, Althusser ha creado una “ideología del yo, en vez de una ideología del sujeto humano” (Eagleton 2005: p. 190). El carácter monolítico del sujeto althusseriano se deduce de esta homologación entre sujeto del inconsciente y el Yo de las identificaciones. Esta ambigüedad es también notoria con respecto al concepto de ideología que oscila entre el orden simbólico o el orden imaginario: el orden de la Ley de la Cultura en la cual el ser vivo deviene sujeto, o el orden de las identificaciones que provocan las ilusiones de autonomía y auto-transparencia del Yo psicológico (Guillot 2009: pp. 122-123).

En definitiva, lo que obtiene Althusser es una figura estable que se reduce a sus identificaciones sociales. Badiou afirma que “no hay en Althusser una teoría del sujeto”, puesto que “una teoría procede por conceptos. Ahora bien, sujeto no es un concepto. [...]. El sujeto es el nombre de un concepto sino el de una noción. No hay sujeto ya que sólo hay procesos.” (Badiou 1996: p. 13). En términos teóricos no hay sujeto, sólo lo hay en términos prácticos, el problema es que la teoría de Althusser, al perder la diferencia interna al sujeto, se prohíbe indagar cómo sería

un proceso de subjetivación práctico que pudiera moverse creativamente en el orden de las interpelaciones, ya que esto sería caer nuevamente en una problemática ideológica. Considero que Althusser cierra el camino a la indagación más interesante que podría hacerse a partir de su crítica, pero esto no invalida su formidable proyecto de develamiento de la constitución ideológica de la noción sujeto. Considero que esta respuesta podría ser encontrada en la filosofía de Theodor Adorno a pesar de su tan comentado pesimismo.

Contrariamente a Althusser, Adorno intenta reponer el momento de fractura y excentricidad del sujeto con respecto a lo social y al interior de sí mismo, es justamente esta idea la que busca en la metapsicología freudiana. Freud le aporta las herramientas para pensar ese concepto de naturaleza con el que, como intenté mostrar, era puesto en cuestión el concepto racionalista de subjetividad; es decir, le permite pensar un sujeto atravesado por instancias no subjetivas que ponen límites a toda pretensión de autonomía. Al igual que Althusser, Adorno coincide en la necesidad de superar una visión ideológica y adaptativa del Yo que ellos asocian con la *Ego-psychology*, pero si Althusser lo hace sosteniendo la tesis de la precedencia del orden simbólico al sujeto, Adorno lo hace acentuando la diferencia entre el sujeto y el orden simbólico a partir las dimensiones naturales. Para esto Adorno retoma la teoría de la libido que había dejado abierta la metapsicología freudiana para pensar cómo “la coacción externa es interiorizada y se convierte una y otra vez en coacción interna” visible en “fenómenos como la represión, la censura, los mecanismos de defensa y la generación de resistencia” (Maiso 2013: p. 138). Esto le permite ofrecer un diagnóstico en clave de psicología social según el cual ya no son los diferentes tipos de neurosis obsesivas o histerias, sino formas de regresión narcisista lo que aqueja mayormente en las sociedades posliberales a los individuos.

Cómo habían mostrado Horkheimer, esta nueva figura del Yo estaba ligada con la condición de pérdida de autoridad de la figura paterna en el núcleo familiar debido a la precarización de su autonomía económica, por lo que las estructuras extrafamiliares adquirirían mayor importancia en la socialización (Horkheimer 1990: pp. 123-149). El nuevo individuo del capitalismo posliberal no había superado de forma convencional su fase edípica, por lo que, cargado por las exigencias de un dominio de sus pulsiones y de la necesidad de una autoconservación racional, regresaba a un estado libidinal preedípico. En “Sobre la relación de la sociología y la psicología” (1955) afirmaba que el núcleo del narcisismo regresivo estaba en la identificación que se produciría entre el Yo y el Ello ante el debilitamiento del Superyó, por lo que la conciencia se convertía en un simple punto de paso entre los instintos libidinales y los mandatos sociales. Esta identificación entre Yo y Ello se producía porque “el concepto de Yo es dialéctico: psíquico y no psíquico, un fragmento de libido y el representante del mundo” (Adorno 2004: p. 65).

Esto se veía más claramente en sus estudios sobre la psicología de la propaganda fascista, especialmente en su estudio para el Jewish American Comité, “La teoría freudiana y los esquemas de la propaganda fascista” (1951). Allí Adorno recurría a la figura de una libido preyoica para dar cuenta de los mecanismos de adaptación social de los miembros de la horda fascista. Según este estudio, el individuo herido en su narcisismo satisfacía sus impulsos libidinosos preyoicos estableciendo un lazo erótico con el padre primitivo personificado en la figura del líder. La irracionalidad de la propaganda fascista era entonces “racional desde el punto de vista de la economía pulsional” ya que promovía “una gratificación por medio de la identificación con lo

que existe” (Adorno 2004: p. 398). No se trataría, entonces, de que las masas sean fascistas por su estructura pulsional, sino de que el fascismo era el aprovechamiento político de esa libido que no podía ser canalizada racionalmente por un Yo débil. De este modo, el análisis recurría a una dimensión pulsional no reconciliada con el sujeto, es decir a una naturaleza deformada que pervivía en toda individualidad sin poder ser integrada.

Pero, como dije anteriormente, la teoría del narcisismo regresivo de Adorno parece conducir a las mismas deficiencias que la teoría de la interpelación de Althusser: a la visión pesimista de un Yo completamente socializado. Esto es lo que sacó a luz en un conocido artículo Jessica Benjamín, para quien Adorno pensó la dominación como realizada de forma directa o inmediata ya que la socialización se produciría sin mediación y sin internalización del Superego: “para Adorno el narcisismo es una debilidad del ego, una disminución de su lado consciente cognitivo que reemplaza la internalización como la causa de la conformidad (*compliance*)” (Benjamin, 1977: 54). Si bien, comparto parcialmente esta crítica, creo que Adorno es ambiguo al respecto. Su análisis presenta un sujeto exageradamente integrado pero, a diferencia de lo que sostiene Benjamín, en Adorno el Superyó continúa siendo un elemento mediador entre los mandatos sociales y la libido, sólo que se trata de un Superyó identificado con el Ello, debilitado y que, por esto, se le vuelve difícil ejercer un contrapeso a los impulsos destructivos. En Adorno la socialización nunca es completa, siempre queda un espacio entre el sujeto y la norma que desmiente la completa identificación conformista, y que Adorno intenta pensar en las figuras cambiantes y negativas de lo natural en el sujeto.

Lo que habría que explicar realmente es qué papel debería jugar esa libido para hacer justicia al motivo de una “rememoración de la naturaleza en el sujeto”. En sus diferentes lecturas de la moral kantiana Adorno tematiza el papel de la naturaleza para la constitución de subjetividades no autoritarias a partir de la figura freudiana de los impulsos. El problema de la moral kantiana radicaba, para Adorno, en que al determinar la voluntad según una razón abstracta suprimía la dimensión de lo corporal y natural y, por ende, la contingencia necesaria para pensar una acción libre y espontánea. La solución la encontraba Adorno recurriendo a Freud: entre la ley moral y su aplicación, entre la voluntad y su objeto hay que pensar un tercer elemento no reducible a ninguno de los dos, esto es el momento de los impulsos; elemento olvidado y reprimido pero que era, al mismo tiempo, condición de practicidad moral. Los impulsos son aquello que las represiones no pudieron extirpar del todo y que “sobrevive como si fuera la fase no destruida en la cual la separación entre interior o exterior no había sido consolidada” (Adorno 1996: p. 235). Para Freud la “pulsión” era “un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático” (Freud, 1992: p. 117), por lo que la idea de naturaleza pulsional como no identidad con respecto al sujeto no debería ser entendida en términos biologicistas, sino que representaría la frontera entre lo somático y lo mental donde se disuelve el sujeto constituyente y surge la posibilidad de una subjetividad no violenta. Pero que en la filosofía adorniana esté abierta la posibilidad de un sujeto no ideológico no significa que esté allí explicitado, como dice Weyand en Adorno hay una “teoría crítica del sujeto”, no una “teoría del sujeto” (Weyand 2001: p. 10).

Plantear tal teoría a partir del concepto de impulso es problemático ya que no parece claro cómo podría ser mediado racionalmente y cómo, a partir de él, podrían plantearse tareas colectivas más allá de lo individual. Como dice Joel Whitebook

en su intento de fundamentar una teoría de la sublimación tomando elementos de la crítica adorniana, se trataría de dar cuenta “de cómo las fuerzas disruptivas [...] pueden ser adecuadamente absorbidas de modo que no anulen las formas más avanzadas de subjetivación” (Whitebook 1995: p. 218). Creo que sería interesante pensar esto con el concepto de sufrimiento comentado en el apartado anterior. Esta idea está particularmente acentuada en *Dialéctica Negativa* cuando se afirma que es en los síntomas de condición somática donde la naturaleza podría ser tematizada: “el momento corporal le marca al conocimiento que el sufrimiento no puede ser, que debe cambiar. [...]. Por eso convergen lo específicamente materialista con lo crítico, con la praxis socialmente transformadora” (Adorno 2008, p. 203). El concepto de sufrimiento físico constituye el centro del materialismo adorniano y tiene una importancia fundamentalmente negativa; el sufrimiento es el lugar en el que se debe interpretar la coacción social sobre el individuo. Allí se reconocería entonces lo no conceptual y los límites de la racionalidad identificante mediante la condición corporal reprimida en la constitución autónoma de la subjetividad. Esta idea de una crítica al sujeto mediante la idea de sufrimiento creo que puede ser fructífera para plantear formas de subjetivación “después de Auschwitz” que no estén cargadas con el lastre de la violencia y la identidad, pero esto es algo que excede los márgenes de este trabajo.

En conclusión, la remisión a la psicología freudiana le permitió a Adorno tener una conceptualización más precisa del concepto de naturaleza con el que intentó poner en cuestión el cierre ideológico del sujeto constitutivo. Concepto de naturaleza que pensó a partir de los conceptos de impulso como elemento fronterizo y de sufrimiento como negatividad en la unidad subjetiva. En Althusser el psicoanálisis le sirvió de herramienta para pensar la ubicación y el mecanismo de constitución del efecto ideológico fundamental, el sujeto. Para Althusser ese concepto de sujeto es efecto del orden social (sea simbólico o imaginario), mientras que en Adorno habría una exterioridad a lo social, una exterioridad que no se daría como positividad, sino en la forma de elementos no comunicables ni traducibles simbólicamente que aluden a las dimensiones somáticas y naturales de Yo. Esa exterioridad sería para Althusser la ilusión de un afuera de la ideología, la ilusión de que existe algo como un elemento positivo propio sobre el cual caen las interpelaciones. El pasaje de lo biológico a lo cultural que Althusser decide pensar desde el orden del lenguaje, es lo que Adorno desea pensar como negatividad desde su frontera.

5. Consideraciones finales

Vemos entonces, que en Adorno la crítica a la constitución ideológica del sujeto culmina en una crítica de las formas históricas de subjetivación mediante su relación con lo natural y corporal. El sujeto idealista para Adorno tiene su correlato, no sólo en la ontologización lukaciana del proletariado, sino también en la figura histórica de la individualidad burguesa, que construye su identidad mediante la autorepresión de las dimensiones emotivas, pasionales y corporales para favorecer una adaptación social que Adorno considera causante de patologías. Para Adorno el cierre ideológico del sujeto no es sólo una operación epistemológica, sino también el modo en el que los individuos experimentan las contradicciones sociales y en el que forjan su carácter adaptativo. En Althusser no hay algo del estilo de un diagnóstico de las patologías

sociales, y seguramente reprobaría el naturalismo adorniano que piensa al sujeto como producto de la autorepresión corporal. Su análisis de la constitución ideológica del sujeto culmina en una teoría de los mecanismos mediante los cuales ciertos discursos operan ideológicamente produciendo el efecto de un sujeto que se pretende constituyente. Lo que a la crítica althusseriana le interesa no son las consecuencias prácticas o patológicas de la constitución ideológica del sujeto, sino el mecanismo social y el develamiento epistemológico del funcionamiento de la ideología sujeto. En definitiva, si bien ambos autores superan el marxismo hegeliano articulando una crítica al sujeto mediante el concepto de ideología, esta articulación deriva en dos proyectos teóricos muy diferentes: una crítica de las patologías sociales sobre la base del sufrimiento psicosomático y un análisis de los discursos ideológicos centrados en la noción de sujeto.

6. Referencias bibliográficas

- Adorno, Th. (1980): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, en Adorno, Th., *Gesammelte Schriften 3*, Frankfurt a.M., Suhrkamp (Biblioteca Digital).
- Adorno, Th. (1996): *Probleme der Moralphilosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Adorno, Th. (2003): *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Adorno, Th. (2004): *Escritos Sociológicos I*, Madrid, Akal.
- Adorno, Th. (2006): *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*, Madrid, Trotta.
- Adorno, Th (2008): *Dialéctica Negativa. La Jerga de la Autenticidad*, Madrid, Akal.
- Althusser, L. (1974): *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Madrid, Siglo XXI.
- Althusser, L. (1996): *Escritos sobre psicoanálisis*, México DF, Siglo XXI.
- Althusser, L. (2002) *Para un materialismo del encuentro*, Madrid, Arena Libros.
- Althusser, L. (2010a): *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI.
- Althusser, L. (2010b): *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI.
- Althusser, L. (2011): *La filosofía como arma de la revolución*, México DF, Siglo XXI
- Althusser, L. (2014): *Psicoanálisis y ciencias humanas*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Badiou, A. (1996): “¿Cómo pensar la empresa de Louis Althusser?”, en *Revista Acontecimiento*, 12 (1996), pp. 11-20.
- Benjamin, J. (1977): “The end of internalization. Adorno’s social psychology” en *Telos* 32 (1977).
- Callinicos, A (1985): *Marxism and Philosophy*, New York, Oxford University Press.
- de Ípola, E. (2007): *Althusser: El infinito adiós*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Demirovic, Alex (1999): *Der Nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritische Theorie zur Frankfurter Schule*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Demirovic, A. (2015): „Warum Althusser (wieder) zu lesen?“ en *theoriekritik* <http://www.theoriekritik.ch/?p=1823> (último acceso 18/01/2017).
- Eagleton, T. (2005): *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós.
- Freud, S. (1992): “Pulsión y destino de pulsión” en Freud, S., *Obras Completas Vol. XIV*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 105-135.
- Honneth, A. (2009): *Patologías de la Razón. Historia y Actualidad de la Teoría Crítica*, Buenos Aires, Editorial Katz.
- Horkheimer, M. (1990): “Autoridad y Familia” en Horkheimer, M., *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 76-151.

- Karczmarczyk, P. (2014): “La cuestión del sujeto entre Wittgenstein y Althusser” en *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas* (Mendoza), n° 2, vol. 16 (2014), pp. 53 -81.
- Karsz, S. (1970). “Lectura de Althusser” en Karsz, S. (comp.), *Lectura de Althusser*, Buenos Aires, Editorial Galerna, pp. 13-231.
- Lacan, J. (2002): “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en Lacan, J., *Escritos I*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 99-107.
- Lukács, G. (2009): *Historia y Conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, Buenos Aires, Ediciones r y r.
- Maiso, J. (2013): “La subjetividad dañada. Teoría crítica y psicoanálisis” en: *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* (Madrid), vol. 5 (2013), pp. 132-150.
- Martín, F. N. (2016): “Valencias de la dialéctica negativa. Totalidad antagónica y posibilidad de emancipación sin totalidad” en *Revista de Filosofía* (Madrid), vol. 41, n° 2 (2016), pp. 187-210.
- Nancy, J-L. (2014): *¿Un sujeto?*, Buenos Aires, La Cebra.
- Schmid-Noerr, G. (1990): *Das Eingedenken der Natur im Subjekt: zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses*, Darmstadt, Wiss. Buchges.
- Weyand, J. (2001): *Adornos Kritische Theorie des Subjektes*, Lüneburg, zu Klampen.
- Whitebook, J. (1995): *Perversion and Utopia. A study in psychoanalysis and critical theory*, Cambridge, MIT Press.
- Zamora, J. A. (2007): “El enigma de la docilidad. Teoría de la sociedad y psicoanálisis”, en Cabot, M. (ed.), *El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas*, Palma de Mallorca, Editions Universitat de les Illes Balears, pp. 27-42.